

știința în general, tot ce studiază psihologia; în Biblie noțiunea „inimă” și noțiunea „suflet” se alternează câteodată una cu alta; noțiunea „inimă” și noțiunea „suflet” sunt identice.

Dar dificultățile se măresc când ne convingem că inima cuprinde în sine nu numai manifestările vieții psihice, ci și pe ale celei fizice. Toate manifestările vieții les din ea și se întorc în ea, acționează asupra inimii: orice întărire prin mâncare și băutură, întărește inima; orice împovărare împovărează inima (Lc. 21, 34); orice lovire a vieții, lovește inima (Exod 9, 14). Iată de ce se spune: „Cu cea mai bună pază păzește inima ta, *penitrucă din ea țese viața*” (Prov. 4, 23). Din cauza acestei nemărginite de variate semnificații, simbolul „inimă” amenință să se împrăștiie cu desăvârșire, să devină însesizabil, să se transforme într-o simplită metaforă poetică. Și totuși nu e așa: inima în graul religios este ceva foarte precis, putem spune, matematic de precis: ea e centrul cercului, din care pot țese raze diferite, fără sfârșit, sau centrul luminos, din care pot țese scripți felurite fără sfârșit.

Biblia atribute inimii toate funcțiunile conștiinții: cugătarea, hotărârile de voință, simțirea, manifestarea iubirii, magnifestarea conștiinții morale; măi mult, inima apare ca centrul vieții în general, al celei fizice, duhovnicești și sufletești. Ea e, întâi de toate, centru; centru în toate sensurile. Așa se vorbește de „inima lumii”, de „inima pământului” (Mt. 12, 40). Întrebarea firească e: nu e cumva „inima” în acest caz exact aceea ce e în psihologie, foarte cunoscut, ca principiu al unității conștiinții, ca centru al conștiinții?

Nu sînt pe deplin același lucru. Aci e ceva cu mult mai adînc, e ceva religios, ceva care rămâne inaccesibil psihologiei empirice științifice. Există un motiv adînc care ne face să preferăm aci simbolul religios al „inimii” și nu noțiunea sufletului: a conștiinții, a minții, sau chiar a spiritului. Inimă înțică, în realitatea înșasi, un centru tainic, o adîncime ascunsă, inaccesibilă privirii. În acest sens Biblia vorbește despre „inima mării”, despre „inima lumii”, ca despre aceea ce se ascunde în adîncul tainic al lor; într'un grad și mai mare se poate spune aceeași despre inima lui Dumnezeu

înșuși. Leon Bloy numește inima Dumnezeirii „abis” și mulți mistici vorbesc despre acest „abis” ca despre ultima adîncime irațională a centrului dumnezeesc („Urgrund” al lui Jakob Böhme). Dar același lucru se poate spune și despre inima omului, ca despre centrul ascuns al personalității. Mai întâi de toate acest centru e inaccesibil privirii străine, noi nu străbatem în afară, în inima oamenilor. Inima semenilor noștri nu e, pentru noi, transparentă.

Dar nu trebuie să ne închipuim că adîncul ultim al omului e ascuns numai pentru alții; e neînțeles într'un anumit grad chiar pentru ei înșuși. Noi nu ne înțelegem și uneori nici nu vrem să ne înțelegem pe noi înșine, temându-ne să aruncăm ochii în abisul (bezdnă — fi zic rușii) inimii proprii. În sentința oracolului pe care o cita Socrate cu plăcere: „Cunoaște-te pe tine însuși” se cuprinde cea mai adîncă înțelepciune, înțelepciunea elină și cea antică. Dar oamenii nu se cunosc pe ei înșiși, nu numai în sensul caracterului, pașimilor, defectelor lor, nu, ci într'un sens cu mult mai adînc: nu-și cunosc înșasi adevărata lor identitate, eul lor adevărat, aceea ce hindușii numesc „atman”, aceea ce creștinii numesc sufletul — nemuritor, inima, inima sufletului. Socrate și înțelepții hinduși au știut că omul e despărțit de acest „ei înșuși” prin deșarta viață cotidiană, prin grijele de trupul său, prin grijele pentru plăceri, pentru lucruri, pentru câștig. Hristos a zis: ce va folosi omului de va dobîndi lumea toată, dar sufletul și-l va pierde? El a vorbit aci anume despre acest centru tainic, ultim, al personalității, în care rezidă toată valoarea și toată vecinicia ei. A afla aceeași vecinicie, însemnează a afla adevăratul Eu propriu, a privi în adîncul inimii proprii. Dar aceasta nu succede la mulți. Acest lucru se expertază mai ales ca simțirea celei mai adînci ulmiri (în cântări), ca o nouă naștere duhovnicească, sau ca o tîmăduire de orbirea din prima naștere. Omul care vrea cu adevărat să privească în adîncime, sa proprie, trebuie să devină neapărat om religios, trebuie să caute să afle simțul religios, simțul evlaviei, fiorul mistic față de sine însuși, față de abisul inimii sale, trebuie să vadă în sine însuși *le monde entier*, *plein d'infini* (Leibnitz). Căci religia e doar recunoașterea în același timp a dumnezeirii lui Dumnezeu și a dumnezeirii omului însuși. Religia

este aflarea lui Dumnezeu în tine și a ta în Dumnezeu, iar ateismul nu e numai necredința în Dumnezeu, ci, necondiționat, necredință și în om, necredință în tine însuși, necredință în valoarea absolută și în vecinicia absolută a ta. Ateismul socotește că Eu — acest trup al meu, pasiunile mele, dorințele, mișcările și acțiunile mele în această lume, sunt trecătoare și peritoare și se împrăștie ca fumul. Pentru ateism nu există un „eu însumi”, o identitate adevărată a mea. Ateismul este o concepție despre lume care se mișcă permanent la periferie, la suprafață, crede totdeauna ceea ce-i exterior, vizibil; ateismul este negarea centrului tainic al personalității și, în virtutea acestui fapt, negarea centrului tainic al lumii. Pentru el nu există nici o „inimă a lumii”, a mărilor, a cerului, pentru el nu există o inimă a omului, pentru că nici odată nu se coboară în adâncime, alunecând într-una la suprafață și, sigur, nimic nu e mai ușor decât a aluneca la suprafață. Superficialitatea e însăși ușurătatea, e ceea ce-i accesibil tuturor. Ateismul este cea mai banală concepție despre lume, concepția cea mai fără farmec. Aristotel spune că începutul filosofiei este mirarea; noi putem spune că începutul religiei este simțul tainic, florul față de ce-i tainic, evlavie în fața celor tainice. În acest înțeles ateismul și pozitivismul e tot așa de mult o concepție nefilosofică, pe cât e de nereligioasă: el nu se miră de nimic și n'are evlavie față de nimic. Europeanul sceptic, nereligios, a pierdut cu totul simțul uimirii.

Este inevitabil să considerăm inima ca organul fundamental al trăirii religioase. În simplitatea și accesibilitatea acestui cuvânt „inimă”, a acestui simbol, prezent statornic în cea mai simplă convorbire — rezidă o înaltă valoare religioasă. Omul „fără inimă” e omul fără iubire și fără religie; nereligiozitatea este la urma urmelor lipsa de inimă. Nu e adevărat că ar putea exista oameni de inimă nereligioși, în umanism, solidarism, frăția de clasă etc. Cele mai mari crime s'au săvârșit în numele acestui umanism și au fost justificate cu declamații despre iubirea pentru omenire, cu o retorică în spiritul lui Rousseau și Roblespierre. Mai întâi de toate se poate spune că în acești oameni nu există inimă și ca urmare au pierdut legătura mistică cu semenii

și cu Dumnezeu, au pierdut total și adevăratul lor Eu, au uitat de el, nu mai bănuiesc existența lui.

Ori numai în adâncimea acestui Eu, în adâncul inimii, e posibilă adevărata și reala întâlnire cu Dumnezeu (Dien sensibile au coeur: Pascal), e posibilă experiența religioasă autentică, fără de care nu există religie și etică adevărată. Evanghelia afirmă neîncetat că inima este organul pentru primirea *Flutului lui Dumnezeu și a Harului Duhului Sfânt*, în ea se varsă iubirea dumnezească. Și această întâlnire cu Dumnezeu e posibilă de aceea pentru că în inima omului este tot așa o adâncime tainică, ca și în inima Dumnezeirii. Aci se desvălește tot sensul expresiei „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, aci simte omul divinitatea sa, aci o adâncime oglindește pe a doua; și până ce nu se întâlnește omul cu această adâncime în ființa sa proprie, nu înțelege ce însemnează adâncimea Dumnezeirii. Trebuie să pătrunzi însuși în adânc, pentru a simți adâncimea tainică, lată de ce păstrează religia simbolul inimii. Prin el se exprimă centrul ascuns al personalității. Inima e ceva cu mult mai neînțeles, mai nepătruns, mai tainic, mai ascuns, ca sufletul, ca conștiința, ca spiritul. Ea e de nepătruns pentru privirea străină și, ceea ce e și mai minunat, pentru privirea proprie. Ea e tot așa de tainică, ca și Dumnezeu și e accesibilă deplin numai lui Dumnezeu. Proorocul Ieremia zice:

„Adâncă e inima omului mai mult decât orice... cine o cunoaște pe ea?”

„Eu, Domnul, celce cerc inimile și ispitesc rărunchii” (17. 9—10).

În Biblie se repetă mereu ideea că numai Dumnezeu poate pătrunde în inimă:

„Tu ispitesti inima și rărunchii, Dumnezeule cel drept” (Ps. 7, 10)

„Eu sunt Celce ispitesc inima și rărunchii” (Apoc. 2, 23)

„Domnul ispiteste toată inima și cunoaste toate mișcările gândului” (I Cronici 28, 9).

„Dumnezeu... El cunoaste tainele inimii” (Ps. 43, 22).

1 Mt. 13, 19. Mc. 4, 15. 7, 9. Lc. 8, 12, 15. 24, 25. Faple 2, 27. 7, 54. 16.

14. Rom. 2, 15. 15, 5. 8, 15. Gal. 4, 6. I Cor. 2, 9. II Cor. 1, 22. 3, 15. 4, 6. II

Petr. 1, 19. Lc. 24, 44.

Inimii îi revine o însemnătate cu totul exclusivă: numai Dumnezeu vede tainele ei. Trebuie să simțim acum fiorul șuvielii, faja de acest adânc tainic din inima noastră și din inima semenilor noștri. Aci zace adevărata frumusețe, adevărata și veșnica valoare a omului. La apostolul Petru, la acest apostol pătrunzător, este un cuvânt minunat, plin de inspirație, poezie, dedicat acestui „om, ascuns al inimii”.

Stă în tăcere, voastră nu împietrea externă a părului, nu înfășurăturile de aur sau frumusețea hainelor, Ci omul, ascuns al inimii. Întru neștiințarea dăduului, tăcut și lin, Care este înaintea lui Dumnezeu plin de mult pref” [Petru 3, 3, 4]. Aci e adunat tot ce se poate spune valoros despre inimă: ea e centrul tainic al omului; ea e „tăcută”, afirmă negativ adâncimea ei; în ea e ascunsă frumusețea neprețioasă a dăduului, autentică frumusețe; și acest centru duhovnicesc neperitor este valoarea absolută, el e „plin de mult pref înaintea lui Dumnezeu”. Pătrunzătorul apostol a aflat cuvinte poetice pentru acest adânc tainic.

E interesant să comparăm în acest punct mistica creștină cu cea hindusă. Mai întâi vom fi izbiți de coincidența căilor și de aceea a simboalelor mistice. Acest lucru este inevitabil, dacă un singur Dumnezeu adevărat este sfința tuturor străduințelor mistice, aceasta este o coincidență întru adevăr. Dar de-acți nu urmează că trebuie să retăcem în semnatele deosebiri ale căilor religioase. Dacă creștinismul e plenitudinea adevărului, ar fi de neînchipuit ca alte poare să nu se fi apropiat în religiile lor niciodată și nici într-un fel de acest adevăr; nu e greu de observat o astfel de apropiere în misterile Egiptului și Eladei, în platonism și neoplatonism și în sfârșit în mistica hindusă.

Dar, pe de altă parte, dacă creștinismul este plenitudinea adevărată (pleroma) a persoanei concrete și vii a Dumnezeu-Omului, acest fapt e unic, nerepetat și individual. Acest fapt nu se poate suplini cu nici un fel de generalizări eclectice în spiritul teozofiei, care în amestecul ei fad de stiluri perde orice simț pentru individual, național, personal. Omul ascuns al inimii e centrul atențiunii pentru religiozitatea hindusă. Hindușii sunt cei mai mari maestri în

exploarea; centrului ascuns al Eului nostru, al identității noastre. Spre el tinde, toată înțelepciunea hindusă.

„Ce e aceea identitate? Ea e cunoștință, în mijlocul respirării vieții, în interiorul inimii, al Eului care se lumtnează (purușă, „omul”. Brhad-aran. Up. IV. 3).

„Aceasta e atmanul meu (terminul fundamental pentru identitatea ascunsă) înăuntrul inimii, mai mic ca grăuntele de orez, mai mic ca grăuntele de muștar, mai mic ca sămăburele din acest grăunte. Aceasta e atmanul meu înăuntrul Inimii, mai mare ca lumea, mai mare ca spațiile văduului; mai mare ca cerul, mai mare ca toate lumile (Chandogya Up. III 14)”. Omul (purușă — al doilea termen pentru identitatea ascunsă) de mărimea degetului celui mic, identitatea ascunsă, rămâne veșnic în inima a tot ce se naște, (Kathopan VI, 17).

„Prin mijlocirea minții care stăpânește în inimă, (comp. mintea care își are sediul în inimă”) se face descoperirea ei” (Svetasvatapan III, 13).

„Mai mică decât tot ce-i mic și mai mare decât ce-i tot mare, se odhnește identitatea în inima acestei creaturi” (ibid. 20).

Acest lucru infinit de mic și infinit de mare indică centrul ultim al Eului nostru: el este centru, punct; nu se poate măsura („sămburele grăuntei”); în același timp, razele nenumărate se îndreaptă din el spre lume, spre cer; razele conștiinței și razele aspirațiilor.

În creștinism contactul cu Dumnezeu și cu semenii se realizează prin mijlocirea inimii. Inima este organul, care stabilizește această legătură intimă, deosebită, cu Dumnezeu, și cu semenii noștri, legătură numită dragoste creștină. Dragostea aceasta se deosebește de orice altă dragoste necreștină prin adâncimea sa mistică; se deosebește prin aceea că ea este legătura adâncului cu adâncul, podul aruncat din abisul unei inimi în abisul alteia. Orice dragoste până la Hristos și în afară de Hristos a fost numai camătra deride, prelințe, desfătare a pasiunilor, sau, în cel mai bun caz, compătimire, simpatie. Toate acestea sunt atingeri superficiale ale unui om cu altul: atingeri trușii sau sufletești, dar nu atingeri ale centrului ascuns, spiritual, ale inimii. Așa e dragostea ateștilor.

Cu totul altfel e dragostea, simpatia budhistă. Aceea e cu totul opusă oricărei pasiuni lacome, oricărei prietenii sau camaraderii. Ea realizează o atingere a centrelor, a inimilor, nu rămâne la periferie; înțelepciunea hindusă nu a putut uita „identitatea adevărată, descoperită ei, nici în reformațiunea simplificatoare a budhismului. Dar această dragoste budhistă se deosebește în chipul cel mai adânc de dragostea creștină, cu care adeseori o înrudesc anozii popularizatori teozofi. În creștinism dragostea e legătura mistică a unui adânc individual cu altul, podul peste două abisuri; în budhism ea este afirmarea *identității* a două euri cari suferă la fel și de aceea se simpatizează reciproc. Opoziția lor individuală e negată. Budhismul spune: *not suntam eu* și de aceea eu te iubesc pe tine și te simpatizez; creștinismul spune: *not nu suntam eu* și de aceea eu te iubesc pe tine și te simpatizez. Deosebirea e enormă: în creștinism „aproapele” meu e o individualitate, o persoană, opusă mie, unică și nerepetată; în budhism mulțimea diferitelor individualități e o iluzie, *maja*, în realitate ele toate sunt una, identice în ființa lor, nedesebite în inimă; aci nu e și nu poate fi o nemurire individuală și, prin urmare, nici o dragoste pentru individualitatea nemuritoare, unică și nesubstituibilă. Aci nu există unitatea celor opuse, care formează ființa dragostei, nu există „coincidentia oppositorum”, aci avem identitatea persoanelor în suferința nedesebită, identică, având ca jintă deplina „sângere” a oricărei deosebiti individuale în „nirvana”.

Aceste proprietăți ale budhismului își au rădăcinile în alte sisteme religio-filosofice, mult mai adânci și mult mai vechi, cari la rândul lor își au ultima bază în biblia hindusă — în Upanișade.

Contactul mistic cu Dumnezeu e aici altul ca în creștinism; iar, ca urmare, altul e contactul și cu „aproapele”. În mistica hindusă ne încântă geniala tendință spre adâncul *inimii* și aflarea în ea a punctului nemuritor ce se luminează pe sine însuși, a eului nostru adevărat (atman), care amintește de scântea (Fünklein) lui Meister Eckart și care par că ar fi „lumina adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în lume”. Dar nu găsim observarea nemijlociă a

nemuririi și indestructibilității Eului, care poate fi privită acum, fără să așteptăm momentul morții.

Mai departe, afirmarea că contactul cu Dumnezeu se realizează numai în punctul acesta de limită, numai în această „adâncime a inimii” — încă înrudește mistica hindusă cu cea creștină.

Europeanul însă nu poate observa ușor deosebirea fra-pantă; curățenia răcoritoare a spiritului depărtat al Indiei, înțelepciunea genială a cuvintelor de-o plasticitate naivă, arată o evlavie în care se toarnă ușor trăirea creștină; așa cum într-o biserică foarte frumoasă, dar străină, de stil și spirit străin, vrând-nevrând și se trezesc rugăciunile familiare, în fine. Chiar filosofi și învățați din cel mai mari, cum e Schopenhauer, Harimann, Deussen, gândesc că în ființă e *aceiași lucru*. În realitate însă budhismul e cu totul altceva.

Mistica hindusă afirmă *identitatea* imanentă a centrului ultim al persoanei mele cu centrul ultim al ființei dumnezeiești. Nu că eu aflu în mine pe Dumnezeu, mă înfățișez cu Dumnezeu în adâncul inimii mele — ci că eu *însuși* mă aflu că sunt Dumnezeu. Insumi — fără îndoială nu în sensul trupesc, sufletec, nu în sensul persoanei em-pirice, caracterului empiric (nu în sensul deci al omului-dumnezeu), ci în sensul centrului rațional, ultim, al Eului meu. Acest centru al meu e *identice*, coincide cu centrul dumnezeesc. În acea înălțime eul omenesc coincide până la nedesebite cu Eul dumnezeesc.

Pentru cel neobișnuit și neînțeles această poate părea straniu și ciudat, dar așa e. E inutil a dovedi această „*Atman e Brahman*”: *Eul însuși* este unica și singura dumnezeire. Această idee centrală străbate prin toate Upanișadele. Acesta nu e sistemul de „coincidentia oppositorum”, ci „indiferențiae oppositorum”, nu al unității și coincidenței celor opuse, ci al identității și nedesebitii celor opuse; la urma urmelor, opoziția este o iluzie; mulțimea de chipuri opuse e o iluzie.

Acum, această identitate: „Atman e Brahman”, se poate explica în două feluri. Centrul de greutate ontologic poate sta pe primul, sau pe al doilea termen. „Atman e Brahman” — aceasta se înțelege așa, că Eul meu

cel mai înalt, desfăcându-se de toate învălișurile privește identitatea sa cu Dumnezeu, se disolvă în el fără rest ca o picătură de apă în ocean, ca o fărâmkă de sare în apa sărată; atunci există numai Brahman, *numai Dumnezeu* — nu mai există om; avem astfel sistemul Vedantelor.

Dar să inversăm ideea identității: centrul de greutate ontologic va sta pe atman. Brahman e *Atman*, Eul meu cel mai înalt, desfăcut de toate, va fi realitatea adevărată, ultimă și cea mai înaltă. În cazul acesta va exista *numai omul*, Dumnezeu nu mai există: căpătăm sistemul ateistic al Sankelor. De remarcat că Atman (termenul iubit al Vedantelor, unde el e totdeauna identic cu Brahman), aci e înlocuit cu „purușă”, care în sanscrită însemnează primordial „om”, iar în înțeles filosofic indică Eul ascuns. *Purușă* este acelaș „om ascuns al inimii”, care în Vedante e indicat cu termenul „Atman”.

Avem astfel două tipuri de mistică hindusă: panteismul teosofic și ateismul „antropozofic”. De observat că Sankelatele sunt măturisite de sistem canonic, adecă fundamental în cărțile sfinte, în Upanișade. Prin aceasta e ca și hotărât: în ele identitatea Brahman — Atman poate fi explicată așa, în latura „imanentismului” omenesc și a ateismului. Tocmai aceasta e și linia cugetării pe care o întâlnim la Fichte în primul period și care i-a adus acuzarea foarte justă de ateism.

Intre aceste direcții clasice și adânci se cumpănește reforma popularizatoare a budhismului, a cărui *nirvană* poate fi explicată sau ca „singerea” ateistă a conștiinței, sau ca topirea panteistă în absolut. Budha a interzis, foarte înțelepțeste, ucenicilor săi să cerceteze această chestiune.

Aci trebuie să căutăm izvorul vagilor sisteme religioase, teosofia și antropozofia, de care nu e ușor să hotărârești de sunt panteiste sau ateiste. Lucrul e îngreunat de superficialul dilentanțism filosofic al acestor școli, cari culeg fără nici o jenă de preluțindeni ce le convine.

(Va urma)

Trad. de Dr. DUMITRU STĂNILOAE

R.T. 1934

MUNCA DE COLABORARE A PREGOTEȘII ÎN PAROHIE

Schimbările vieții noastre impun primenirea și perfecționarea armelor de propovăduire. Impun înmulțirea sfinților în cele bune; dar cu grije și cu iscusință, pentru că Sf. Grigorie de Nazianz ne atrage atențiunea asupra faptului că arta cea mai înaltă este de-a forma birtă pe om, care e ființa cea mai ciudată și cea mai schimbătoasă dintre toate ființele.

Scopul conferințelor preotești este tocmai acesta, de-a căuta și lămurii mijloacele cele mai efective în tratarea boalelor sufletești ale acestor ființe ciudate.

La noi, astăzi, se pune prea puțin asupra colaborării preotești în parohie, dar nevoia acestui ajutor se vede cu ochii pe zi ce merge. Apusenii recrutează femei din cercul monahal pentru slujba misiunii interne. Cu atât mai vărtos la noi, unde afinitatea sufletească între preot și soția sa îi dă celei din urmă puteri nebănuite și sorți de izbândă în slujba de evanghelizare.

Postulatul cel mai elementar în viața familiară este, firește, împreună-lucrarea soților în toate direcțiile. Prin ajutorul pe care îl oferă soția bărbatului său nu-și pervertește misiunea de-a fi mamă și soție. Ajutorul reciproc între soți îl observăm de altfel la toate clasele sociale.

Despre dreptul femeii în biserică au spus ultimul cuvânt de dreptate, comentatorii locului I Cor. XIV 34, unde s'ar crede că Sf. Apostol Pavel a pedepsit pe femei să nu propoveduiască pe Hristos cel răstignit, ci să tacă. Asupra acestui lucru, nu vom stăru; amintim doar atât, că dreptul femeii de a propovedui binele și frumosul i l-a dat însuși Mântuitorul nostru Isus Hristos. Ajunge să ne amintim faptul, că cel dintâi apostol feminin a fost Samarineanca dela fântâna lui Iacob. Primul crainic al învierii Domnului